ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XIII, zeszyt 2 — 1965

ADAM RODZIŃSKI

MORALNOŚĆ I BYT

Nie jest łatwo wdawać się w spór z poglądami nastrojonymi tak nieagresyjnie, jak te, które złożyły się na „etykę afirmacji” w ujęciu Władysława Stróżewskiego. Trudno przede wszystkim oprzeć się wrażeniu, że — skoro zdaniem autora „niepotrzebne i bezcelowe jest »wytykanie« potknięć i błędów” (s. 1473) [1] — to i krytyka, o jaką prosi on czytelników (s. 1462) powinna zapewne uwzględnić jakoś szlachetną tę maksymę — tym bardziej, że, jak pisze, „przeoczanie zła jest cechą konstytutywną dobroci” (s. 1473) [2]. „Afirmacja” słuszna i prawdziwa nie polega jednak bynajmniej — jak to zresztą wynika wyraźnie z omawianego tutaj artykułu — na jakimś konformistycznym czy indyferentystycznym przestrzeganiu hasła „leben und leben lassen!” Jest to afirmacja „bytowej ekspansji”, ale podkreślone zostało przy tym wyraźnie, że chodzi o kierunek w głąb i wzwyż (s. 1468 i 1469). Ten kierunek zakłada poświęcenie istnienia o „napięciu” niższym na rzecz istnienia realizującego ład wyższy, doskonalszy, bardziej „intensywny”. Wolno więc poszukiwać i w samejże „etyce afirmacji” przede wszystkim tego właśnie ładu.

Prawda o rzeczach subtelnych i skomplikowanych — a o takich właśnie traktuje artykuł dra Władysława Stróżewskiego — rodzi się często dopiero w konfrontacji i podsumowaniu różnych ujęć i stanowisk mniej lub więcej sobie przeciwstawnych, przy czym im wyraźniej i ostrzej one się zarysowują, tym zwykle gorzej jest dla dyskutantów, a lepiej dla samej prawdy. Niestety właśnie od strony tej ostrości i jednoznaczności sądów i pojęć, jakimi te sądy operują, pozycje zajęte przez „etykę afirmacji” wydają się korzystniejsze dla jej autora niż dla samej słuszności jego wniosków. Najbardziej bowiem sensowne twierdzenie nie jest jeszcze dostatecznie prawdziwe w sensie naukowym, jeśli można je interpretować rozmaicie.

Najważniejsza z tez wyjściowych sformułowana jest w omawianym artykule nader lakonicznie: „istnienie jest wartością” (s. 1465). I tu już z miejsca obudzić się muszą wątpliwości. O jaką przede wszystkim wartość chodzi? Jeśli założymy, że chodzi tu o wartość moralną, a mamy do tego niejakie prawo w kontekście „etycznym”, to wątpliwość zmienić się powinna w protest: przecież samo istnienie jest dla nas tylko szansą osiągania wartości moralnych. Żyjąc krótko, przeżyć można „czasu wiele” — nie tylko w znaczeniu ściśle religijnym, lecz i ogólno-

[1] Te zdania i wyrażenia ujęte w cudzysłów, przy których podana jest strona, cytowane są z *Etyki afirmacji*, „Znak”, nr 89.

[2] Co zresztą o tyle jest nieścisłe, że „przebaczać” można tylko to, czego się nie „przeoczyło”, a dobroć wyraża się najpiękniej chyba w przebaczeniu.

moralnym. I na odwrót: długie lata życia ludzkiego mogą z tego punktu widzenia przedstawiać się jako nic prawie nie znacząca chwila. Poza tym — czyje to jest właściwie istnienie? K o g o ś czy również c z e g o ś, istnienie „w ogóle" czy istnienie bytów osobowych? Z bliższego kontekstu wynikałoby, że chodzi o człowieka, z dalszego, że chodzi również o zwierzęta, rośliny i substancje nie obdarzone życiem.

Aby wyjaśnić kwestię po porządku rozważmy naprzód pokrótce samo pojęcie wartości. Uczynimy to poniekąd za autora „etyki afirmacji", ale oczywiście na rachunek własny. Podkreślam, że chodzi tu o „wartość" nie jako o termin używany w różnych zasadniczo sensach (np. w matematyce, logice czy gramatyce), ale o wartość jako synonim „cenności" (w superlatywie mówimy tu, że coś jest „nieocenione" czy „bezcenne"), nie chodzi więc również o tzw. „wartość negatywną", którą czasem identyfikuje się z „nieistnieniem wartości pozytywnej".

Cóż to jest wobec tego w a r t o ś ć? Przede wszystkim nie należy jej utożsamiać z dobrem metafizycznym, którym jest wszelki byt jako możliwy przedmiot jakiegokolwiek pożądania czy dążenia, przy czym to „pożądanie czy dążenie" rozumie się bardzo szeroko, aż do powszechnej grawitacji włącznie. W odróżnieniu od dobra metafizycznego wartość w tym znaczeniu, o jakim tu mowa, ma sens wyłącznie osobowościowy: jest zawsze wartością dla kogoś. Poza intelektualną skalą egzystencji żadne „dobro" nie może być „wartością"; byty są wartościowe tylko w tej mierze, w jakiej apelują lub zaapelować mogą do czyjejś oceny intelektualnej, więc jako potencjalne przynajmniej przedmioty czyjegoś trafnego wyboru. Czasem — potocznie i upraszczająco — powiadamy o nich z tej racji, że po prostu „stają się wartościami"; jeśli jednak zechcemy wyrazić się ściśle, powiemy, że wartość stanowią nie tyle same byty, ile raczej to, co w nich przedstawia rację, dzięki której odpowiadają one komuś, albo przynajmniej mogą zainicjować w kimś skłonność ku sobie na gruncie świadomości intelektualnej. Rzeczy wartościowe — ściśle mówiąc — nie są więc same w sobie wartościami, choćby taka czy inna „wartościowość" przysługiwała im z natury; wartość — podkreślić to warto jeszcze raz — ujawnia się dopiero tam, gdzie przedmioty te ujmowane są w perspektywie pewnego racjonalnego celu i wyboru, więc np. nie z uwagi na j a k i k o l w i e k brak czy j a k i e k o l w i e k „zapotrzebowanie", ale ze względu na potrzebę czy aspirację istoty rozumnej, tzn. ze względu na jej „potencję rozwojową" czy „ideał osobowościowy". Stąd twierdzenie autora, że „nasiona rośliny nie mają wartości dla niej samej, mają ją jednak dla roślin, które z nich wyrosną" (s. 1469) jest co najmniej dezorientujące. Wyrażając się w taki sposób przerzucamy się być może na płaszczyznę pojęć zmetaforyzowanych i filozofię zamieniamy na poezję. Oczywiście, skoro pojęć jest daleko więcej niż terminów, wolno czasem wyrywać pewne terminy z właściwej im funkcji semantycznej i przenosić „w inny wymiar"; należałoby jednak przy tym — w wypadkach mniej przejrzystych — posłużyć się cudzysłowem, aby uniknąć tego zamaskowanego wspólnym terminem zdublowania pojęć, jakie stanowi bodaj najczęstszą przyczynę wniosków nieprawdziwych.

Ale i w zakresie uściślonej terminologicznie filozofii można wartość rozumieć dość różnie; można (co nie znaczy bynajmniej, że wolno) nadawać jej wydźwięk relatywistyczny czy subiektywistyczny. Dlatego stawiając tezę głoszącą, iż „istnienie jest wartością", wypada — choćby rzecz ujmowało się całkiem szkicowo — określić możliwie jasno, jak tę wartość w ogóle będziemy rozumieć i o jaką wartość nam chodzi.

Jeśli staniemy na stanowisku obiektywistycznym, a przy tym z obrębu wartości wykluczymy wszelkie „wartości" pozorne (bo realnie biorąc nie są one wartościami) to wartość pozostanie dla nas tym, z uwagi na co coś (lub ktoś) odpo-

wiada komuś, z racji np. czyjejś aktualnej czy choćby tylko potencjalnej potrzeby względnie aspiracji. Mogą więc istnieć również wartości nie dostrzeżone aktualnie przez nikogo z ludzi, ale czekające dopiero na odkrywcę lub nie docenione, czekające na uznanie, jeśli tylko w czyimś intelekcie mogą wywołać słuszną ocenę pozytywną i ewentualnie oddziałać na wolę skłaniając ją ku czemuś lub komuś „reprezentującemu" je w taki czy inny sposób. Prawdziwą wartością będzie więc wszelka doskonałość odpowiadająca naturze istoty rozumnej, a przez to godna jej uznania. Tak więc nie wszystko, co jest aktualnie pożądane przez ludzi, naprawdę jest wartościowe i na odwrót nie wszystko, co jest prawdziwie (a nawet aktualnie) wartościowe, jest faktycznie przez nich pożądane.

Widzimy stąd, że człowiek — istotowo rzecz biorąc — nie tworzy wartości aktem swego uznania czy wyboru, ale je odkrywa i — jeśli zechce — afirmuje. Jeśli mówimy czasem słusznie o „gospodarowaniu wartościami", to w tym tylko znaczeniu, że człowiek skłania się ku nim naprzód sam, a następnie — traktując je jako „ideały" czy „cele ogólne" — wciela je w swoje działania i wytwory, w dzieła tak czy inaczej wartościowe. I tak np. rzeźbiarz odłupując z bryły marmuru „wszystko co niepotrzebne" nie tworzy piękna jako czystej możliwości istniejącej w tym sensie już przedtem, ale rzecz reprezentującą piękno i powołuje niejako w ten sposób materię do partycypacji w pewnego typu wartości, z którą się duchowo skontaktował przez swój styl i swoją wizję twórczą. Ale zarówno tego rodzaju „wizja", jak i sam kunszt i artyzm rzeźbiarza również raczej reprezentują tylko na swój sposób i transmitują pewien typ wartości, niż „są wartościami" same w sobie.

Zapytajmy wobec tego z kolei o sposób, w jaki i s t n i e j e wartość tak pojęta. Skoro wykluczyliśmy a limine wszelkie „wartości negatywne", jasną będzie rzeczą, że istnieje ona inaczej niż np. dziura w moście, więc nie w ten sposób, w jaki „istnieje" pewien brak. Ewentualna „dziura w moście" jest tylko defektem ilościowym materii istniejącej substancjalnie i składającej się na most. Niemniej jednak wartość — sama w sobie — również nie jest substancją ani żadnym agregatem substancjalnym, lecz tą tylko stroną istnienia substancjalnego, która zwrócona jest ku racjonalnym wymaganiom i potrzebom bytów osobowych, jedynie zdolnych — teraz lub w przyszłości — do jej poznania i uznania. Istnienie wartości ma więc charakter formalny — czy „ontologiczny" — jak kto woli — jakkolwiek ugruntowane jest ono w realnym (metafizycznym) istnieniu duchowych i materialnych bytów.

Byty mniej lub więcej skończone (tj. kończące się) w swojej egzystencji, mogą być w pewnym tylko sensie bardziej „realne" od reprezentowanych przez siebie wartości; w pewnym znów sensie bowiem bardziej „rzeczywistą", bo trwalszą, okazuje się sama wartość nie uzależniona tak jak one od „prądu przemijania". Rzecz sama trwać może krótką chwilę, ale prawda o jej przelotnej egzystencji pozostaje na zawsze określoną „wartością poznawczą". Jeśli więc wartości istnieją istnieniem różnych bytów o mniej lub więcej efemerycznym charakterze, to istnieją one równocześnie i to w sensie daleko bardziej podstawowym dzięki istnieniu bytów osobowych, niezniszczalnych w duchowym swoim elemencie. Stąd każda kategoria wartości otwarta jest z natury rzeczy na nieskończoność istnienia i stanowi pewne odbicie, pewne podobieństwo Absolutu. Wartość pojmowana być może jednak nie tylko tak właśnie abstrakcyjnie i „atrybutywnie": można ją ująć również łącznie z istnieniem tego bytu, którego jest przymiotem czy aspektem. Excelentywne istnienie Boga słusznie też może być nazwane „wartością absolutną", a istnienie stworzonych bytów osobowych nie tylko „jest wartościowe", ale i samo — jako istnienie „ku Bogu" — stanowi podstawową wartość, nie absolutną już oczywiście, lecz przygodną. Racją bowiem zasadniczą, dla której istnie-

nie własne odpowiada obiektywnie istocie rozumnej jest sam fakt, że ją ono aktualizuje, a przez to i uzdalnia do oceniającej je refleksji.

Wartości nie są więc bynajmniej czczymi abstrakcjami; nie są to jakieś klasyfikacje czy nazwy ogólne uhipostazowane par force czy w dobrej wierze przez esencjalistycznie nastrojonych filozofów stroniących od „brzytwy Ockhama". Nie bądźmy też abstrakcjonistami i przyznajmy szczerze, iż wartość nie istnieje w jakimś bezosobowym, platońskim „królestwie idealnych wzorów", ale w bytach istniejących rzeczywiście i tylko dzięki temu właśnie ich rzeczywistemu istnieniu. Mimo to jednak „być wartościowym" czy nawet „być wartością" — to co innego niż po prostu „być". Być czymś lub kimś wartościowym, być godnym afirmacji osobowej, to tyle, co „istnieć dla wolności", dla autonomii, jaką odznacza się osoba. To „istnienie dla wolności ku wszelkiemu prawdziwemu dobru" jest realną siłą doskonalącą człowieka jako istotę rozumną, siłą kulturotwórczą zapisującą się w dziejach ludzkich, indywidualnych i zbiorowych.

„Wszelkie w ogóle" i „nagie" istnienie przygodnych bytów jest więc tylko fundamentalnym współczynnikiem formalnego istnienia wartości, jakie te byty reprezentują i oferują do rozumnego zaakceptowania; żaden też byt przygodny nie przedstawia wartości ściśle w tej tylko mierze, w jakiej po prostu istnieje, bo ważny jest nie tylko fakt, że istnieje, ale i to jest ważne, w j a k i e j i s t n i e j e r e l a c j i do poszczególnych osób. Co prawda, można by się umówić, że kwestia istnienia względnie nieistnienia kogoś względnie czegoś — będzie dla nas przede wszystkim ową kwestią „jak", a wtórnie dopiero kwestią „że". Ale przy takim założeniu teza głosząca, że „istnienie jest wartością", stałaby się równoważna tezie głoszącej, że „wartość jest istnieniem", tezie chyba idealistycznej w bezpośrednio narzucającej się interpretacji i spokrewnionej jakoś z obalonym już dawno „ontologicznym dowodem" na istnienie Boga. Fakt wejścia w poprawną relację do bytów osobowych nie intensyfikuje zresztą najwyraźniej samego istnienia metafizycznego ani osoby, ani rzeczy, które to istnienie przyjmuje tylko przy tej okazji pewną kwalifikację, pewien modus („istotnościowy" lub akcydentalny — zależnie od tego, czy to „ustosunkowanie" nabywa dany byt poprzez swą istotę czy na skutek jakiejś swojej przypadłości).

Hasło „bardziej być w porządku moralnym!", które — jak mi się zdaje — stanowić może kwintesencję normatywną „etyki afirmacji", winno więc być co najmniej doprecyzowane w sensie wskazania na specyfikę wartości moralnych: czym one są, na czym polegają one w gruncie rzeczy.



Działając na gruncie świadomości intelektualnej, człowiek zawsze tak czy inaczej p o s t ę p u j e. Czasem, choć nie zawsze, nie tylko jakoś postępuje, ale i coś w y t w a r z a na zewnątrz, coś różnego od własnych wewnętrznych dyspozycji, podczas gdy przy samym „postępowaniu" celem dążenia jest wartość „postępku", wartość pozostająca w nas samych przede wszystkim i kształtująca nasze życie osobowe. O ile jednak przy ocenie jakiegokolwiek wytwarzania akcent pada na efektywność (nie mylić z efektownością) czynu, to w ocenach postępowania ludzkiego uwzględniony być winien przede wszystkim aspekt genetyczny: chodzić tu będzie głównie o to, jak rodzi się sama decyzja, z jakich płynie motywów i jak się kształtuje, tzn. w obrębie jakich nastawień celowościowych i po linii jakich norm. Jeśli ma ona być uznana słusznie za decyzję chwalebną moralnie — czy choćby tylko godziwą — musi legitymować się naprzód tym, że „godzi się" z prawem naturalnym, stojącym w człowieku na straży człowieczeństwa. Trudno też nie zauważyć ścisłej i naturalnej wynikliwości logicznej między inte-

gralnym opisem osoby ludzkiej w jej istocie i w jej tendencjach najbardziej podstawowych a zdaniem warunkowym typu: jeżeli postąpisz tak a tak, sprzeniewierzysz się własnemu i powszechnemu zarazem człowieczeństwu (np.: „jeśli będziesz czynił innym ludziom to, czego byś nie uważał za właściwe, by w analogicznej sytuacji uczyniono tobie" lub „jeśli będziesz jadł ludzkie mięso" albo: „jeśli korzystając z dobra wspólnego będziesz działał na szkodę tego dobra", albo wreszcie: „jeśli do drugiego człowieka ustosunkujesz się z pominięciem faktu, że jest on również osobą" — to sprzeniewierzysz się własnemu człowieczeństwu). Tego rodzaju zdanie warunkowe wyraża pewną prawdę obiektywną, którą miłość prawdziwa, racjonalnie uporządkowana — i ona dopiero — zmienia na postulat etyczny typu: „postępuj tak a tak" lub „w ten sposób nie postępuj nigdy". Wierność takim normom jest więc w pierwszym rzędzie motywowaniem się miłością prawdziwą, a dopiero przez to i dzięki temu liczeniem się z prawdą.

Wszelkie normy postępowania (zakazujące i pozwalające, nakazujące i zalecające) stanowią przeto — jako normy — przede wszystkim głos jakiejś miłości — i w tym dopiero stopniu, w jakim ta miłość jest prawdziwa, tj. oparta o trafne poznanie rzeczywistości, są one również głosem prawdy. Prawda przemawiając we własnym niejako imieniu operuje tu raczej trybem warunkowym: jeśli chcesz osiągnąć taki a taki cel, musisz wybrać stosowną drogę. Z tej właśnie prawdy wychodzi „pierwszy krok" miłości, która nie poprzestając na samym takim „uświadomieniu sobie stanu rzeczy" zachęca, nakazuje, zabrania, pozwala. Możność konsekwentnego intelektualnego oparcia miłości o prawdę jest zresztą czymś tak dalece oczywistym, że jeśliby w jakimś systemie logicznym brakło po prostu miejsca na ujęcie tego rodzaju zależności w odpowiednio ścisłe implikacje, to znak, że system ten jest ciasny i najwyraźniej wadliwy, bo nie przystosowany do poznawania praktycznego.

W staropolskim zwracaniu się „panów-braci" do siebie nawzajem per Waszmość (Wasza Miłość) tkwi głęboka racja: człowiek rzeczywiście jest w pewnym sensie miłością, miłość jest tym, co jest jak najbardziej jego własne, co konstytuuje jego człowieczeństwo w tym znaczeniu, jakie mając na myśli mówimy: bądź człowiekiem, zachowuj się jak na człowieka przystało! Człowiek może się niestety „odczłowieczać", oczywiście nie w porządku metafizycznym, lecz moralnym, postępując tak czy inaczej „nieludzko"; może też stawać się „człowiekiem" coraz bardziej.

Intensyfikacja istnienia duchowego, jaka dokonuje się w osobie ludzkiej dzięki osiąganiu przez nią wartości moralnych, ma — jak widzimy — własną swoją specyfikę i nie pokrywa się najwyraźniej z ekspansją ludzkiego istnienia w jego ujęciu całościowym i wszechstronnym. Co więcej, taka żywiołowa ekspansja dokonywana „na wszystkie strony" pod hasłem „bardziej być" — przypominałaby raczej rozwój dziczków niż pędów uszlachetnionych przez kulturę, przycinanych starannie dla osiągnięcia dorodniejszych plonów. „Nożyce ascezy" muszą jednak „wiedzieć" kiedy mają działać i do jakiego stopnia „znęcać się" nad istnieniem drzewa; muszą innymi słowy być poddane p r a w u.

Prawo jest powierzone r o z t r o p n o ś c i. Sprawność ta ma charakter wybitnie intelektualny i uszlachetnia wolę w tym tylko stopniu, w jakim zdolna jest ona stać się pożądaniem nie tylko „rozumowym", lecz przede wszystkim rozumnym. Nieodzowność tego szczególnego intelektualno-wolitywnego usprawnienia ujawnia się w całej pełni dopiero tam, gdzie normy działania najbardziej ogólne, a zarazem najbardziej podstawowe, stykają się z konkretną ludzką sytuacją, w jakiej człowiek podjąć musi decyzję świadomą i odpowiedzialną.

Intelekt ludzki dostrzega mianowicie niektóre zasady postępowania bezpośrednio i w sposób najzupełniej oczywisty. I tak np. reguły „sprawiedliwości mi-

nimalistycznej" sformułowanej przez starego Tobiasza: „czego byś nie chciał, aby ci kto inny czynił, patrz, abyś kiedy i ty drugiemu nie czynił" (Tb 4, 16) nie trzeba nikomu udowadniać; kto by bowiem nie chciał uznać wprost jej mocy obowiązującej, ten z wszelką pewnością nie uznałby i żadnego na nią dowodu. Jest to jednak norma „ramowa", wymaga więc odpowiedniej konkretyzacji w życiu i to nie w sposób automatyczny i „przeformalizowany", lecz właśnie w duchu roztropności usprawniającej akt sumienia. Roztropność jednak nie jest i nie może być pozbawiona tego rodzaju „ram"; one bowiem stanowią jej „generalną wytyczną" i legitymują wszelkie jej decyzje.

Zarówno godziwość czynu (której dotyczy wspomniana wyżej reguła), jak i jego chwalebność — mają więc — jako wartości moralne — charakter wybitnie roztropnościowy i jako takie właśnie wiążą się one z integralną, prawdziwą miłością, tą, która „jest w porządku" wobec rzeczywistości obiektywnej.

Realistyczna, a więc i pluralistyczna zarazem filozofia bytu, na gruncie której dokonuje W. Stróżewski swoich subtelnych miejscami analiz i na gruncie której rozwijają się również niniejsze wywody, ukazuje człowieka jako byt osobowy, cielesno-duchowy i kontyngencjalny (o przygodnym, nieabsolutnym istnieniu). Są to prawdy wyjściowe dla etyki aspirującej do metafizycznych uzasadnień. Ta kontyngencjalność (przygodność) człowieka i całego stworzonego świata, nie stanowiącego układu całkowicie zamkniętego — otwiera metafizykę na istnienie Boga, istnienie najdoskonalej samoistne. Nieustanna zależność przygodnego ludzkiego istnienia od Tego, Który Jest wyznacza temu istnieniu — jako „istnieniu dla" — kierunek główny, przez co staje się ono „istnieniem ku Istnieniu". To „istnienie ku Istnieniu" — w tym stopniu, w jakim objaśnić je może sama filozofia — nie wykracza oczywiście poza porządek naturalny, dlatego prawda o „kształcie miłości", jakkolwiek dogłębna, nie może tu pretendować do pełnej adekwacji.

Każdy bez wyjątku czyn ludzki, jaki by on nie był, jest aktem „odtwórczym", przez który człowiek wyraża swe podobieństwo do Boga, choćby czasem było ono mniej lub więcej świadomie posunięte aż do karykatury izolującej i zniekształcającej jakiś aspekt doskonałości absolutnej. W tym ostatnim wypadku mówimy o „miłości" cynicznej czy wykolejonej. Pierwszym stopniem natomiast pozytywnej wartości moralnej jest wolność od takiego defektu w podobieństwie między zachowaniem się człowieka a naturą Boga, który by czynił postępek ludzki tak czy inaczej niegodziwym. Wyższej rangi wartość moralna ludzkiego postępowania wyrażana bywa takimi jego ocenami, jak „zacne", „prawe", „szlachetne" czy „chwalebne"; „ofiarne poświęcenie" stanowi tu kwalifikację najwyższą, jeśli oczywiście jest to czyn miłości prawdziwej (integralnej), a nie coś w rodzaju poświęcenia się jednego z gangsterów za całą resztę bandy.

Jeśli więc można, a nawet należy mówić w etyce o potęgowaniu istnienia (nie w sensie jego maksymalizacji, lecz optymalizacji) przez każdy świadomy i dobrowolny czyn, to wypada przy tym podkreślić jak najmocniej, że chodzi tu o ludzkie życie i postępowanie w tej tylko mierze, w jakiej odpowiada ono — poprzez poszczególne decyzje i wybory — absolutnej przyczynie wzorczej bytów osobowych, jaką jest sam Bóg. Chodzi tu innymi słowy o miłość nie byle jaką, ale sprawiedliwie uporządkowaną i roztropną.

Konieczność uporządkowania miłości pociąga za sobą konieczność oparcia jej o prawo będące intelektualnym wyrazem tego stosunku, w jakim znaleźć się winien człowiek wobec stworzenia i Stwórcy z uwagi na to, kim jest. Oparcie się o to prawo nazwać można miłością sprawiedliwą, przy czym da się tu wyróżnić „niesprzeczność z prawem" (stopień pierwszy), „ścisłe i pozytywne dostosowanie się do prawa" (stopień drugi) oraz „wspaniałomyślną i całkowicie do-

browolną rezygnację" (trzeci stopień miłości). Na wszystkich tych trzech kondygnacjach konieczna jest roztropność uwzględniająca odrębność sytuacyjną poszczególnych czynów i zakres kompetencji poszczególnych norm.

Na zakończenie pierwszej części niniejszych rozważań zwróćmy jeszcze uwagę na fakt nie ulegający chyba wątpliwości, że jeśli ludzie, gdy zdarzy im się ginąć z głodu, nie zjadają się wówczas nawzajem, ale raczej umierają wspólnie, to racją tego nie jest na pewno szacunek dla istnienia ludzkiego „w ogóle", lecz wyłącznie dla tej jego kwalifikacji, która uczynić je zdolna naprawdę wartościowym, a bez której nie warto żyć. Dostrzega to i dr Stróżewski, skoro wspomina o „śmierci moralnej" zaprzepaszczającej ludzką godność. Wynika jednak stąd, że hasło „plus esse" posiadać może dla człowieka rozsądną treść tylko w płaszczyźnie ładu wewnętrznego, a ład ów jest nie do pomyślenia bez norm, które gdyby musiały nawiązywać z powrotem do tego właśnie hasła pojętego generalnie, wytworzyłyby z nim razem błędne koło. Dr Stróżewski dostrzega i tę prawdę, jak się zdaje, tam zwłaszcza, gdzie mówi, że wszelkie „wypełnianie istnienia" dokonuje się poprzez „przezwyciężanie nieładu" (s. 1468). Szkoda tylko, że tej właśnie myśli dalej nie rozwija w płaszczyźnie czysto etycznej. „Łamanie się z sobą" — którego potrzebę tak słusznie nam przypomina (s. 1467) — służy bez wątpienia wewnętrznej wolności, ale to dopiero „gimnastyka wewnętrzna", przedmiot pedagogii; ściśle etycznym pytaniem będzie dopiero: czemu (czy raczej komu), dlaczego i jak służyć ma wewnętrzna wolność i wzmożona aktywność twórcza? Typowo ludzkie i szlachetnie ludzkie „chcę, mimo że mi się nie chce" jest bowiem decyzją etycznie chwalebną jedynie w tym wypadku, gdy jest nie tylko świadectwem wyzwolenia spod presji sił irracjonalnych, ale równocześnie świadectwem najogólniejszej prawdy o celu ostatecznym, jaki jedynie zdolny jest skonsolidować człowieka w porządku egzystencjalnym.



Niespójność kompozycyjna rozważań W. Stróżewskiego szkicujących tylko „etykę afirmacji", ukazujących niektóre tylko i nie całkiem wyraźne jej zarysy, pozwala tu jedynie na jakiś szkicowy projekt interpretacji wysuniętych przez autora tez, czy może raczej na coś w rodzaju luźnych „sugestii interpretacyjnych" przeplatanych polemiką z niektórymi wnioskami autora, z którymi szczególnie trudno je pogodzić. Z tego, co dotychczas zostało powiedziane, czytelnicy zdążyli się już zapewne zorientować, że nie jest to próba „frontalnej" oceny nowego aspektu, jaki w etyce wyeksponować pragnie dr Stróżewski. Są to „zapiski na marginesie" — koreferujące z grubsza tylko „etykę afirmacji" na prawach „głosu w dyskusji" i przysłowiowych „trzech groszy". Nie stawiają one „etyki afirmacji" na cenzurowanym, lecz podyktowane są nadzieją na wprowadzenie jej w tradycyjne łożysko teleologiczne, czemu w pewnym stopniu uczynił zadość już sam autor, pisząc o „istnieniu dla" i ofierze z własnego istnienia.

Trafiamy więc chyba we właściwą intencję autora podkreślając, że wartość moralna wiąże się z istnieniem nie bezpośrednio, ale przez działanie, poprzez tę jego formę ściśle mówiąc, którą nazwaliśmy już wyżej postępowaniem człowieka. Już sama nazwa „postępowanie" przywodzi zresztą na myśl określony jakiś kierunek i cel. Miłość — w jej płaszczyźnie naturalnej, bo tą płaszczyzną interesuje się ex professo filozofia — może być określona jako skłonność ku dobru odpowiadającemu naturze istoty rozumnej, więc jako sui generis autodeterminacja, która — jeśli ma być w pełni racjonalna, musi orientować się według pewnych reguł zaczerpniętych ze „świata wartości".

Reguły te — raz tu jeszcze przypomnieć nie szkodzi — powinny być wykładnikiem aksjologicznej prawdy o rzeczywistości, nie mogą więc nie liczyć się

z faktami takimi, jak stopień doskonałości ontycznej czy „intensywność istnienia" osób i rzeczy angażujących się czy uwikłanych w daną sytuację. Ale fakt, że „bycie pluskwą" jest „jakoś wyższego rzędu" niż np. „bycie fiołkiem" — nie ma sam przez się absolutnie żadnego znaczenia dla porządku wartości moralnych, porządku wyznaczającego istotom rozumnym naturalny kierunek ich wolności. Jeśli więc np. na liściu jakiejś rośliny zobaczę gromadę mszyc, nie mam na pewno żadnego obowiązku przejmować się faktem, skądinąd niewątpliwym, że mianowicie jeden taki pasożyt posiada „więcej istnienia" niż wszystkie rośliny razem wzięte. Rosiczka, żywiąca się — jak wiadomo — owadami, nie jest też bynajmniej przewrotnym jakimś „ziółkiem", stanowiącym gorszący przykład panowania flory nad fauną na przekór bytowej gradacji; a tak by chyba wynikało z niektórych aluzji omawianego tutaj artykułu. Może też utrzymywać ktoś (nie posądzam o to Stróżewskiego), że mucha, skoro posiada skrzydła i lata — istnieje bardziej „intensywnie" od pająka, choć ten posiada cztery pary nóg i produkuje misterną pajęczynę; ale ratując „biedną muszkę" skazujemy być może na głodową śmierć „biednego pająka". Lepiej więc nie mieszać się w te nie-ludzkie sprawy. Odmiatając troskliwie robactwo ze swej ścieżki, jak to czynią niektórzy Hindusi, a co Stróżewskiemu wydaje się imponować, skazywalibyśmy przecież tym samym własną, daleko cenniejszą egzystencję na poważne uszczerbki — nawet w płaszczyźnie służby drugiemu człowiekowi, któremu raczej należy poświęcić uwagę i czas.

Za niekonieczne dręczenie zwierzęcia jesteśmy bez wątpienia odpowiedzialni moralnie — lecz przed kim? — oto pytanie. Nie przed zwierzęciem, bo odpowiedzialność osoby przed czymś a nie przed kimś — jest aksjologicznym, psychologicznym i prawnym nonsensem; podobnie fikcją jest odpowiedzialność przed sobą s a m y m, bo człowiek mógłby się wówczas — jako absolutny sędzia własnych spraw — „wspaniałomyślnie ułaskawić" i zrezygnować z dochodzenia sprawiedliwości przeciw samemu sobie w „imieniu" jakiegoś — dajmy na to — bezdomnego psa, któremu odmówiło się posiłku, na skutek czego zdechł pod płotem. Więc pozostaje tylko odpowiedzialność przed Kimś, kto za takim czy innym „czymś" stoi ze swoim własnym prawem, przed Kimś, kto jest bliższy całości jego życia niż on sam. I to właśnie należałoby podkreślić jak najmocniej.

Człowiek „dopełnia się" nie tylko dzięki temu, czym się staje, ale i dzięki temu, z czym i z kim się zespala i jednoczy, co tak czy inaczej „ma", zwłaszcza jeśli to jest istota doskonalsza niż on sam (w ogóle czy w pewnej skali wartości). „Czym jestem bez tego, czym nie jestem?" — oto zawsze aktualny i pożyteczny temat zbawiennych rozmyślań.

Nie potrzeba tu chyba dodawać, że tym bytem, na łączności z którym człowiek najwięcej zyskać może — jest sam Bóg. „Bycie w porządku z Bogiem" jest też głównym terenem osiągania wartości moralnych. Podkreślenie tego właśnie faktu ustrzegłoby zapewne autora przed niejednym twierdzeniem, którego słuszność można kwestionować. I tak np. nie podobna się zgodzić z tym, że „nie ma usprawiedliwienia[...] dla śmierci fizycznej zadanej drugiemu człowiekowi" (s. 1471)./Wiadomo bowiem, że zdarzają się sytuacje, w których człowiek nie tylko ma pełne prawo, ale nawet ścisły obowiązek moralny unieszkodliwić cudzą agresję fizyczną i bezpośrednią uciekając się do tego rodzaju ostatecznego środka „obrony koniecznej", jakim jest pozbawienie życia. I tylko na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że skoro np. kłamstwo (w ścisłym znaczeniu tego słowa) [3] zabronione jest zawsze i wszędzie, to tym bardziej przykazanie

[3] Por. ks. T. Ślipko TJ, *Kłamstwo a słuszna obrona sekretu*, „Roczniki Filozoficzne", VI(1958), z. 2 oraz tegoż autora *Spór o naturalną funkcję słowa*, „Roczniki Filozoficzne", VII (1960), z. 2.

„nie zabijaj" powinno być bezwyjątkowe. Że tak nie jest, a nawet być nie może, wynika najjaśniej z odniesienia tych spraw właśnie wprost do Boga. O tym, że Bóg nie kłamie z samej swej natury, można być przeświadczonym nawet na gruncie czystej, byle dostatecznie szeroko potraktowanej filozofii; że natomiast daje On i odbiera życie człowiekowi, o tym nikt nie wątpi, kto uznaje osobowego Boga władającego światem. Człowiek wobec Boga nie posiada żadnego „prawa do życia", posiada je natomiast wobec ludzi. Ale napastnik odbierający bezpodstawnie cudze życie pozbawia się przez to samo (w danym momencie przynajmniej) tego uprawnienia. Kto go więc zabija, bo inaczej ocalić siebie czy innych ludzi absolutnie nie jest w stanie, nie zniekształca w niczym swojego podobieństwa do Boga, bo podobieństwo to może nawet uwydatnić w tego rodzaju działaniu.

Nie wolno też po prostu zgodzić się z twierdzeniem autora, że „tylko z własnego życia" ma człowiek prawo w pewnych warunkach zrezygnować (s. 1472). Pilot samolotu bombowego zrzuca śmiercionośny ładunek na nieprzyjacielską fabrykę amunicji w sposób najzupełniej godziwy — jeśli walczy w obronie narodu, który stał się ofiarą niesłusznej agresji — choćby mu było wiadomo, że od eksplozji zginą tam również osoby niewinne, ludzie pracujący w danej fabryce pod przymusem. Warunek godziwości czynu takiego jest jeden: uzasadnione przekonanie, że gdyby nie zrezygnował w ten sposób z ich życia, skazałby przez to samo na śmierć daleko większą liczbę ludzi niewinnych, których dosięgłyby bez wątpienia przygotowane tam pociski. Warto podkreślić, że decyzja taka nie jest bynajmniej przykładem zastosowania fałszywej z gruntu zasady „uświęcania" środków moralnie złych przez „dobrą intencję" sprawcy. Śmierć ludzi niewinnych nie jest tu bowiem ani zamierzona wprost, ani nawet dopuszczona po to, by z niej dopiero wypłynął jakiś dobry skutek. Wypływa ona z danego działania równie bezpośrednio, jak równoważący ją z nawiązką skutek pozytywny i — co jest równie ważne — niezależnie od tego ostatniego (bo byłby on osiągnięty i wówczas, gdyby niewinnych ofiar tam nie było).

Podobnie, gdyby ktoś operujący śluzami w okresie powodzi miał do wyboru skierowanie wód w dolinę, gdzie pochłoną one jeden czy drugi dom, albo w inną dolinę, gdzie zatopią one jakąś dużą i ludną osadę, nie mógłby się wahać i deliberować tak długo, aż ratunek dla tysięcy ludzi byłby już niemożliwy. Rezultat pozytywny nie zostałby tu bowiem osiągnięty *na skutek* utopienia kilku czy kilkunastu ludzi, ale tragiczny ten fakt byłby tylko uboczną, choć nieuchronną konsekwencją *roztropnej* i *słusznej* decyzji (jako że w tym wypadku kierowałaby się ona ku dobru bezpośrednio, a nie *poprzez* czyjąś nie zasłużoną śmierć).

Sięgnijmy zresztą do innych przykładów: czy wolno człowiekowi popełnić jakąś podłość dla ocalenia własnej egzystencji? Oczywiście że nie; ale w takim razie nie wolno tak postąpić i dla ocalenia egzystencji cudzej, choćby bardziej cenionej niż własna. To zaś jest już równoznaczne z obowiązkiem rezygnowania w takim wypadku z cudzego życia i to ewentualnie nawet wbrew temu komuś, kto to życie traci.

Jakież światło — zapytajmy z kolei — rzuca argumentacja ta na tak niestety aktualny dzisiaj problem „rezygnowania" małżeństw z życia dzieci poczętych już, a jeszcze nie narodzonych? Wiadomo, że zarówno nauki empiryczne, jak i te, które składają się na filozofię, nie widzą żadnej dostatecznej racji, by początek życia ludzkiego utożsamiać z momentem narodzin. W żadnym też razie bezbronny płód nie może być nazwany „niesłusznym agresorem". Gdyby jednak jakieś lekarstwo ratujące od śmierci chorą matkę (np. dezynfekujące jej organizm) groziło ubocznie poronieniem, można by je w ostateczności zastosować

jako środek w zasadzie „godziwy" (jakkolwiek — na ogół biorąc — niezbyt „chwalebny" w wypadkach, w których dziecko mimo zgonu matki mogłoby być uratowane; bardziej bowiem matka „jest dla" dziecka niż dziecko dla matki — taki jest chyba naturalny porządek miłości). Żadnemu też dziecku — zarówno po jego urodzeniu, jak i przed tym faktem — nie wolno odmawiać moralnej racji bytu już przez to samo, że istnieje, choćby samo jego poczęcie pozbawione było takiej racji; z drugiej strony jednak jest zupełnie jasne, że nie można by się słusznie powoływać na „krzewienie istnienia" jako na rację uzasadniającą rzekomo dostatecznie wszelki stosunek seksualny.

„Etyka afirmacji" stoi blisko wszystkich tych poruszonych wyżej problemów i dlatego właśnie została tutaj „przedłużona" w ich kierunku. Problemy te są ciągle aktualne; tym bardziej refleksje Stróżewskiego warte są troskliwej analizy i konfrontacji zarówno z podstawowym rozumieniem osobowej godności człowieka, jak i z bieżącym życiem. Obie te konfrontacje powinny sobie towarzyszyć stale, bo muszą się stale uzupełniać. Nie wystarcza bowiem, z czym na pewno zgodzi się również Stróżewski, jeśli uznamy naczelną i podstawową zasadę miłości międzyludzkiej sformułowaną przez Chrystusa („Jak chcecie, żeby wam czynili ludzie, tak wy im czyńcie")[4], ale trzeba umieć stosować ją w roztropny i słuszny, a nie szablonowy i pryncypialistycznie wyizolowany sposób do konkretnych sytuacji ludzkich, w których poprzez skomplikowane nieraz konflikty obowiązków i uprawnień wytyczać wypada „etyczną" drogę wyjścia, możliwie pewną i bezpieczną, a nade wszystko konsekwentną.

---

[4] Łk 6, 31.